

붓다의 교육원리와 수기적(隨機的) 교수법 - 진리와 방편의 역동적 연관성을 중심으로 -

김 용 표
동국대학교

〈요 약〉

본 논고는 불교의 창시자 고오타마 붓다의 교육체계에 있어서 방편시설과 맥락적 가르침(contextual teaching)의 원리와 방법에 대한 고찰을 통하여 붓다의 교육방법의 현대 교육적 의미를 밝히는 데 목적이 있다. 고오타마 붓다가 인류의 ‘스승(sartha)’이 될 수 있었던 것은 무엇보다도 그의 교육방법의 수승함에 있었다. 교사로서의 붓다는 ‘교육은 방법(mārga)이다’라는 명제를 실천으로 보여주었다. 붓다의 교육체계에 있어서 방법은 그 내용과 서로 떨어질 수 없는 역동적 상호연관성이 있었다. 붓다의 교육방법은 그 주제와 내용 그리고 청법자의 수준에 따라 결정되었다. 붓다는 개별화의 원리에 따라 학습자의 능력과 현재의 수준, 그리고 관심사와 필요성 등의 교육적 상황에 따른 수기적(隨機的) 교수법을 구사하였다. 첫째, 붓다는 불필요한 회색의 이론이나 형이상학적 논의보다는 학습자가 지금 현재 시급히 필요한 문제 해결 교육을 중요시 하였다. 둘째, 붓다는 권위주의적 교사상을 배격하였다. 스승과 제자간의 위계를 두지 않고 제자의 ‘좋은 친구(kalyāṇa-mitra)’가 되고자 하였다. 셋째, 교리적인 문제뿐만 아니라 종교 수행이나 체험의 영역에서도 점차적으로 궁극적 경지에 도달하는 점진적 교육을 선호하였다. 넷째, 대화와 문답식 교육을 통해 상대방의 편견을 교정해주고 상대방의 마음을 궁극적으로 변화시키고자 하였다. 다섯째, 붓다는 탐구학습과 자력에 의한 학습을 강조하며 학습의 궁극적 주체는 결국 자기 자신임을 일깨워 주었다. 붓다는 단순히 이론적 지식을 전달하는 ‘채워주는 교육’보다는 학습자의 잠재적 소양을 계발시키려는 ‘이끌어 내주는 교육’을 중요시하였다.

핵심 주제어 : 붓다, 교육방법, 맥락적 교수법, 방편시설, 선지식

I. 논의의 방향

고오타마 붓다(Gotama the Buddha, B.C.E. 624-544)는 ‘하늘과 인간의 스승(天人師, *satthā devamanussānārī*)’, ‘조어장부(調御丈夫)’, ‘대도사(大導師)’ 등의 호칭과 같이 한 종교의 창시자이자 위대한 교육자였다. 붓다가 인류의 ‘스승(*satthā*)’¹⁾이 될 수 있었던 것은 무엇보다도 그의 교육방법의 수승함에 있었다. 교사로서의 고오타마 붓다는 ‘교육은 방법(*mārga*)이다’라는 명제를 실천으로 보여주었다.

붓다가 깨달은 진리를 사람들이 깨닫게 할 수 있게 고안해 낸 학습방법을 방편시설(方便施設)이라고 한다. ‘방편(*upāya*)’이란 ‘접근한다’는 말에서 유래된 것이고, ‘시설(*prajñapti*)’이란 ‘알아내게 한다’는 의미로서 학습자의 능력을 점차 성숙시켜 마침내 구경의 정각에 접근케 하려는 불교의 교육방법론을 총칭하는 것이다.

붓다의 교육체계에 있어서 방법은 그 내용과 서로 떨어질 수 없는 역동적 상호연관성이 있었다. 붓다의 교육방법은 그 주제와 내용 그리고 청법자의 수준에 따라 결정되었다. 맥락적 가르침(*contextual teaching*)이란 학습자의 능력과 현재의 수준, 그리고 관심사와 필요성 등의 교육적 상황과 맥락에 따라 다양하게 구사하는 수기적(隨機的) 교수법을 말한다. 이를 위해서는 먼저 학습자에 대한 연구가 필요하였으므로 붓다는 개인의 성향과 근기를 먼저 파악하고 이에 대응하여 적절한 가르침을 베풀었던 것이다.

본 논고는 불교의 창시자 고오타마 붓다의 교육체계에 있어서 방편시설과 맥락적 가르침의 원리와 방법에 대한 고찰을 통하여 붓다의 교육원리의 현대 교육적 의미를 밝히고자 하였다. 첫째, 붓다의 교육정신을 ‘전법선언’을 통해 살펴본다. 전법선언은 붓다의 교육원리의 핵심을 들어내 보이고 있는 간결한 교육의 지침서로서 교육자의 자격과 교육에, 그리고 교수법의 원리를 명료하게 제시하고 있다. 둘째, 교육에 있어서 방법의 중요성을 붓다의 교육자적 태도와 능력을 통해 살펴본다. 셋째, 붓다의 맥락적 교수법의 유형을 사례별로 나누어 검토해 본다. 넷째, 붓다의 교육체계에서의 진리와 방편의 역동적 연관성을 해석학적으로 탐색해 볼 것이다.

이 논고는 역사적 붓다의 교육이념과 방법에 대한 연구이므로 중심자료는 당연히 불교의 초기경전을 중심으로 할 것이다. 연구방법은 문헌적 자료에 대한 해석을 중심으로 하면서 이를 현대 교육 사상의 관점에서 조명하는 해석학적 방법을 택하기로 한다.

1) 스승을 의미하는 ‘*satthā*’(teacher, master)라는 용어는 Theravāda 경전에서는 오직 고오타마 붓다에게만 사용되었다. ‘교사’를 의미하는 범어의 ‘*ācariya*’ 또는 ‘*upajjhāya*’라는 용어는 일반적으로 수행인의 스승이라는 말로 쓰인다. 붓다는 ‘*ganācariya*’(the teacher of group)라는 복합어로 호칭되기도 했다. Willis Stoesz, “The Buddha as Teacher”, *Journal of the American Academy of Religion* 42/2(1978), p.139.

II. 붓다의 교육정신과 전법선언

1. 전법선언의 교육정신

붓다가 의도한 인간 교육의 이상은 간단히 말하여, ‘지혜인-자비인-자유인-주체인’²⁾을 만들고자 하는 데 있었다. 인간 스스로 깨달음의 체험을 통해 지혜롭고 자비로운 사람이 되어 주체적이고 자유로운 삶을 사는 인간을 형성하고자 하는 것이다. 이러한 교육 이념은 붓다의 모든 교육활동의 지향점이 되고 있다.

붓다의 교육정신은 초기 교화 시대에 행한 ‘전법선언’에 명료하게 표현되어 있다.³⁾ 붓다는 스스로 깨달은 진리를 전파하고자 전도의 여행의 시작하여 녹야원에서 5인의 비구에게 최초의 설법을 하였다. 그 후 바라나시 장자의 아들 야사(耶舍, Yasa)를 비롯한 60명의 제자가 생겼을 때, 그들에게 모든 생명들의 이익과 행복을 위해 가르침을 널리 전할 것을 부촉한 것이 ‘전법선언’이다. 이 전법선언에는 붓다의 교육 이념과 태도, 그리고 교육 방법이 함축되어 있으므로 이에 대한 고찰을 통해 붓다의 교육 원리를 파악할 수 있다. 전법선언문을 다섯 주제로 나누어 도시하면 다음과 같다.

(가) 교육자의 자격

- ① 비구들이여, 나는 하늘과 인간의 모든 구속으로부터 벗어났다.
- ② 비구들이여, 너희들도 또한 하늘과 인간의 모든 구속으로부터 벗어났다.

(나) 교육의 목적과 교육애

- ③ 비구들이여, 많은 사람들의 이익과 행복을 위하여, 세간을 불쌍하게 여기고, 인간과 하늘의 행복을 위하여 유행(遊行)하라.
- ④ 하나의 길을 둘이서 함께 가지 말라.

(다) 교수법의 제시

- ⑤ 비구들이여, 처음도 아름답고 중간도 아름다우며 마지막도 아름답게, 내용의 의미와 표현을 갖춘 법을 말하며, 모두 원만하고 청정한 범행(梵行)을 말하라.

2) 박선영은 불교적 이상상을 “밝고 따뜻한 주체적 인간”으로 정의한바 있다. 朴先榮, 『불교의 교육 사상』(서울: 동화출판공사), 1981. 48-55 쪽. ‘지혜인-자비인- 자유인-주체인’의 교육이념에 대한 상세한 논의는 김용표, 「불교적 인격교육의 이념과 방법」 『종교교육학연구』 2집 (1996), 33-60 쪽 참조.

3) 朴先榮, 「釋尊の基本的な教育思想試論 -傳道宣言を中心して-」, 『水谷幸正先生古稀記念論集 佛教教化研究』, (京都: 水谷幸正先生古稀記念會, 平成10) 참조.

(라) 교육의 가능성에 대한 믿음

⑥ 태어나면서부터 더러움이 적더라도 법을 듣지 못함에 의해 그냥 죽게 되는 중생도 있다. 그들은 법을 잘 이해할 수 있는 자들이다.

(마) 스승으로서 모범

⑦ 비구들이여, 나도 또한 법을 설하기 위하여 우루벨라의 장군촌으로 가리라.⁴⁾

이 전법선언의 처음 ①~②행은 생사로부터 해탈한 자만이 참된 행복으로 가는 복음을 전할 수 있다는 불교적 교육자의 자격을 제시하고 있다. 아라한(arahat)이 된 붓다와 그의 제자들은 모두 우주와 인생의 모든 결박으로부터 해탈한 대자유인이 되었으므로 중생을 제도할 종교 교사로서의 자격을 구축했다는 확신을 말하고 있다.

다음 구절 ③~④에는 ‘왜 교화 여행을 떠나야 하는가?’ 하는 이유와 교육애에 대한 선언이다. 붓다는 ‘인천의 이익과 행복을 위하여’ 유행(遊行)하라고 당부한다. 고통 속에서 헤매고 있는 중생들에 대한 사랑과 연민으로 그들을 찾아가 법을 전하라는 것이다. 불교적 교육애는 모든 인간을 ‘지혜인-자비인-자유인-주체인’으로 만들려는 향도성을 지닌 사랑이다. 붓다는 ‘하나의 길을 들어서 함께 가지 말라’고 당부하며 60명의 제자에게 서로 다른 60개의 방향으로 각기 전도의 여행을 떠나게 하였다. 이것은 더 많은 지역에 가서 더 많은 사람에게 법을 전해야 한다는 전법의 중요성과 사명을 강조한 것이다.

그러면 어떠한 방법으로 법을 설해야 할까? 전법선언의 ⑤행은 ‘처음도 아름답고 중간도 아름다우며 마지막도 아름답게 설하라’고 주문한다. 이 부분이 전법선언에서 교육학적으로 가장 중요한 교수-학습 이론을 제시하고 있는 대목이라 하겠다. 여기에서 ‘아름답게’라는 말은 ‘좋은’ 또는 ‘적절한’등의 의미도 내포하고 있다. 설법의 서론과 본론과 결론 어디에서나 ‘내용의 의미와 표현을 잘 갖춘 법을 설하라’는 것이다. 붓다가 제자들에게 ‘내용과 표현을 갖추어야 한다[義文具足]’고 한 것은 교육의 주제에 따라 이에 가장 적절한 교수법과 표현 방법을 선택하라는 것이었다. 학습자의 능력과 필요성 등의 교육적 맥락에 따라 교육 방법을 다양하게 하라는 교수법의 제시였다. 이러한 수기설법(隨機說法)이론은 학습자에의 수준에 대한 파악이 선행될 때 성공할 수 있는 교수-학습 이론이라 할 것이다. 또한 ‘원만하고 청정한 범행(梵行)을 설하라’ 라는 것은 이론과 실천이 하나가 됨을 보이라는 당부이다.

위 선언문의 ⑥행은 교육의 가능성에 대한 믿음과 학생관을 보여주는 내용이다. “태어나면서부터 더러움이 적더라도 법을 듣지 못함에 의해 그냥 죽게 되는 중생도 있다. 그들은 법을 잘 이해할 수 있는 자들이다”라는 구절에서 모든 중생은 교육에 의해 구제될 수 있다

4) 『南傳大藏經』 12. p.180. 「雜阿含經」 39 (大正藏 2), p.288ab. “我已解脫人天繩索。汝等亦復解脫人天繩索。汝等當行人間。多所過度。多所饒益。安樂人天。不須伴行。一一而去。我今亦往鬱鞞羅住處人間遊行。”

는 가능성의 존재임을 확인할 수 있다. 누구나 교육의 힘에 의해 완성된 인간을 만들 수 있다는 교육적 신념이 여기에 깃들어 있다.

마지막 ⑦행은 붓다 스스로 스승으로서 모범을 보이하고자 하는 약속이다. “나도 또한 법을 설하기 위하여 우루벨라의 장군촌으로 가리라”는 말에는 전 생애를 중생의 교화에 헌신하려는 붓다의 각오와 진리를 설하는 데 아무런 두려움이 없는 ‘교육자로서의 용기와 신념’⁵⁾이 함축되어 있다.

이 선언에는 교육자가 학습자를 교육하는 데는 세 단계가 있음을 말해주고 있다. 첫째 단계는 교육자 자신이 먼저 학습자가 경험해야 할 과정을 완벽하게 이해하고 체험해야 한다는 것이다. 둘째 단계는 가르쳐야 할 학습자의 요구와 능력을 잘 파악해야 한다는 것이다. 학습자의 상황에 대한 연구를 통해서 가장 효과적인 교육이 가능하기 때문이다. 셋째 단계는 학습자에게 가장 적합한 방법으로 교육하는 것이다.

2. 권위에 의지하지 않는 스승

붓다는 카리스마형 교사상을 배격하였다. 스승으로서 자신의 권위를 세우는 일을 인위적으로 하지 않았다. 정법에만 의지할 뿐 다른 어느 존재에도 의지하지 말라는 것이다.

내가 설한 법이라고 따르지 말라.

다만 내가 스스로 증득한 법에 대해 조용한 곳에서 성찰하고 사랑하여

법의 정념(正念)을 성취하여 머물러 있으라.⁶⁾

정각을 성취한 직후 붓다는 니련선하 강가의 보리수 밑에서 ‘절대적이고 두려운 존재에 대한 신앙이 없으면 불안하고 무력해지지 않을까?’⁷⁾ 하는 문제로 사색에 잠긴 일이 있었다. 그러나 ‘어떤 하늘의 신이나 세상 사람 중에서도 자신보다 계율의 지킴이 뛰어나거나 삼매

5) 붓다의 진리를 설하는 데 두려움이 없는 용기의 덕목으로 四無所畏가 있다. ① 정등각무외(正等覺無畏): 일체 모든 법을 평등하게 깨달아 다 알아서 다른 이의 험난을 두려워하지 않는 것. ② 누영진무외(漏永盡無畏): 고통의 원인인 온갖 번뇌를 다 끊었으므로 이에 대한 비판을 받는 것을 두려워 하지 않는 것. ③ 설장법무외(說障法無畏): 도에 지장을 주는 것이 무엇인가 하는 것을 이야기하는 데 걸림이 없는 것. ④ 설출도무외(設出道無畏): 고통을 없애버리는 길에 대해서 자신있게 이야기할 수 있는 것. 붓다 스스로 계·정·혜를 닦아 생사를 해탈하고 괴로움의 벗어난 사람이라고 설함에 대하여 외도가 비난한다 할지라도 두려움이 없음을 말한다. 『增一阿含經』(大正藏 2), p.645bc.

6) 『根本說一切有部毘奈耶雜事』(大正藏 24), p.259b.

7) 『尊重經』, 『雜阿含經』第四十四 1188경 (大正藏 2), pp.321c. “공경하지 않는 사람은 큰 고통을 받을 것이다. 차례도 모르고 남의 뜻을 두려워 할 줄 모르며 제멋대로 하기 때문에 큰 의리에서 타락하게 된다. 공경할 줄 알고 차례를 지키며 그것에 순종하면 그는 안락하게 지낼 수 있을 것이다.

와 지혜와 해탈과 해탈지견을 보다 높게 성취한 이를 발견할 수 없다⁸⁾는 확신을 갖게 된다. 그는 신의 개념에서 자유로워졌으며⁹⁾ 어떤 권위에도 의지하고자 하지 않았다. 붓다는 스스로 깨달아 등정각을 성취한 것만을 공경하고 존중하며 받들어 섬기고 그것을 의지해서 살아가기로 결심했던 것이다.

스스로를 신격화 하려고 하지 않은 것은 붓다만이 혼자 진리를 소유하고 있지 않기 때문이었다. 붓다는 진리의 발견자였지 창조자가 아니었다. 붓다가 깨달은 연기법(緣起說, Paṭicca-sam-uppāda-vāda)은 붓다 이전에도 존재했던 진리였기 때문이다. 붓다는 종래의 바라문 교권주의 전통을 비판했으며 스스로를 절대시 하는 권위주의적 스승이기를 거부하였다. 스승을 의미하는 ‘선지식(善知識, kalyāṇa-mitra)’이라는 말이 ‘참된 착한 친구’를 의미하는 것처럼 붓다는 제자와의 사이에 위계를 두지 않고 진리의 길을 함께 가는 동행자이자 안내자가 되고자 하였다.

아난다여, 그대는 나를 믿지 말며 내가 하고자 하는 것을 따르지 말라. 나의 말을 의지하지 말고 나의 모습을 보지 말라. 소문이 지닌 견해를 따르지도 말며 소문에게 공경심을 내지도 말라. ‘고타마가 나의 위대한 스승이다’라고도 말하지 말라.¹⁰⁾

제자들은 스스로 진리를 관찰하고 배워야지 스승에게 의지하여 해탈을 얻으려고 해서는 아니 된다는 것이다. 붓다는 특정 사람에 의지하려는 태도를 비판하면서 “사람에 의지하지 말고 법에 의지하라(依法不依人)”¹¹⁾라고 경계하였다. 권위에 의지할 것이 아니라 정법에만 의지한다는 태도는 붓다의 모든 교육활동에 그대로 반영되었다.

8) 『尊重經』(大正藏 2), p.322a. “어떤 하늘이나 악마·범·사문·바라문 등 천신이나 세상사람 중에 내가 두루 갖추고 있는 계율보다 낮고 내가 지니고 있는 삼매(三昧)나 지혜(智慧)나 해탈(解脫)이나 해탈지견(解脫知見)보다 나아서, 나로 하여금 공경하고 존중하게 하며 받들어 섬기고 공양하게 할 만한 것이 있어서 그를 의지해 살아야 될 만 한 자는 어느 누구도 없다. 오직 바른 법이 있어서 나로 하여금 스스로 깨닫게 하여 삼막삼불타(三藐三佛陀: 正徧知)를 이룩하게 하였다. 나는 마땅히 그것만을 공경하고 존중하며 받들어 섬기고 공양하면서 그것을 의지해 살아가리라.”

9) 『長部經典』 1:22

10) 『根本說一切有部毘奈耶雜事』 권 12 (大正藏 24), p.259ab. “難陀 汝莫信我莫隨我欲 莫依我語莫觀我相 莫隨沙門所有見解 莫於沙門而生恭敬 莫作是語 沙門喬答摩是我大師.”

11) “依法不依人, 依義不依語, 依了義經不依未了義經, 依智不依識” 등 四依法(caruḥpratisaṃ)의 하나이다. 『大般涅槃經』 제6 (大正藏 12), pp.637-642.

III. 교사로서의 붓다의 능력

1. 교육방법에 대한 붓다의 고심

『증일아함경(增一阿含經)』 「권청품(勸請品)」에는 붓다가 자신이 깨달은 진리는 너무 깊고 오묘하여 일상인들이 이해하고 믿기는 어려울 것이라 판단하고 차라리 침묵하려고 했다는 기록이 있다.

설령 내가 남을 위해 이 묘한 법을 연설하더라도 사람들이 그것을 믿고 받아주지 않거나 또 받들어 실천하지 않으면, 부질없이 수고롭고 손해만 있을 것이다. 나는 이제 차라리 침묵을 지키는 것이 좋겠다. 어찌 꼭 설법할 필요가 있겠는가?¹²⁾

정각(正覺)의 난해성과 세상 사람들의 우매성이 붓다의 설법을 주저했던 것이다. 이 경에는 그 후 붓다가 대중 교화를 결심하게 되는 과정이 자세히 서술되고 있다.

만일 법을 듣지 못한다면 영원히 법안(法眼)을 잃게 되어 이들은 분명 법에서 버려진 아들이 되고 말 것입니다. ... 그들이 만일 법을 듣지 못하고 그만 죽고 만다면, 그 또한 애달프지 않겠습니까? 그러니 지금이 바로 그 때입니다. 부디 원컨대 세존께서는 저들을 위하여 설법해주소서.¹³⁾

인도의 최고신이었던 범천(梵天, Brahma Sāhāpati)이 내려와 중생들을 위하여 법을 널리 연설할 것을 간청하는 내용이다. 범천은 “연꽃이 비록 땅에서 나오긴 했지만 물 위로 나오지 못해 피지 못하는 것과 같이, 지금은 저 꽃이 아직 물에서 나오지 않고 있지만 때가 되면 물 위로 솟아오르고 그 꽃은 물에 젖지 않을 것”¹⁴⁾라는 비유로 붓다를 설득한다. 이 세상의 중생들이 비록 생로병사의 윤회고에 시달리고 있지만 설법하면 잘 이해할 수 있는 사람들도 적지 않을 것이라는 것이다.

이 경문을 교육학적으로 해석해 보면, 붓다에게는 ‘어떠한 방법으로 가르칠 것인가?’ 하는 교수·학습 계획과 전략에 대한 숙고가 필요했다고 볼 수 있다. 교육방법에 대한 붓다의 고심은 ‘깨달음의 진리를 과연 중생에게 잘 전달할 수 있을까?’ 하는 문제에 있었다.

이러한 문제는 붓다가 코살라국 사라바제 바라문의 마을 숲에 머물고 있을 때 그 지방의 유지였던 로히차(露遮, Lochicca)라는 바라문에 의해 다시 제기된 일이 있었다.

12) 『增壹阿含經』 10 (大正藏 2), p.593ab. 『四分律』 권32(大正藏 22), pp.786b-787b.

13) 『增一阿含經』 10, p.593b. “爲生·老·病·死所見逼促。諸根應熟。然不聞法而便喪者。不亦苦哉。今正是時。唯願世尊當爲說法。” 이 설화는 인도 종교의 최고 신이 붓다에게 스스로 귀의하였다는 것을 암시하는 것으로 붓다의 교법이 부라만교보다 우위에 있음을 표현한 것으로도 해석된다.

14) 『增一阿含經』 10, p.593b.

모든 사문·바라문은 착한 법을 많이 알고 깨치어 이론 바가 많다. 그러나 남을 위하여 설명하지 않을 것이다. 다만 스스로 알 뿐이요 남을 위하여서는 설명하지 않는다. 비유하면 그것은 어떤 사람이 낡은 감옥을 부숴 버리고 새 감옥을 만드는 것과 같다. 그것은 탐악(貪惡)하여 착하지 않은 법일 뿐이다.¹⁵⁾

로힛차는 붓다가 스스로 깨달았다고는 하나 과연 그 진리를 모든 이에게 전달 할 수 있을까 하는 의심(惡見)이 일어나 이러한 말을 한 것으로 되어있다. 이러한 의문에 대해 이발사로 있던 제자가 로힛차의 의심을 제거하게 해 달라고 청하자 붓다는 바람직하지 못한 스승에 대해 설명한다.

스승이 된 자는 도를 닦아 현재에 있어서 번뇌를 없애고 또 더 나아가 상인(上人)의 법을 얻어야 한다. 그런데 현재에 있어 번뇌를 없애지 못하고 상인의 훌륭한 법도 얻지 못하고 자기의 업도 이루지 못하고서 제자를 위하여 설법한다면 모든 제자들은 아주 공경하거나 섬기거나 공양하지 않을 것이다.¹⁶⁾

바람직하지 못한 스승이란 첫째는 현재에 있어 번뇌를 없애지 못한 자이다. 둘째는 상인(上人)의 훌륭한 법을 얻지 못한 자이다. 셋째는 자기의 업도 이루지 못한 상태에서 제자를 가르치는 자이다.¹⁷⁾ 붓다는 남을 가르치기 위해서는 먼저 준비해야 할 태도와 조건에 대해서도 설명했다.

남에게 법을 가르친다는 것은 쉽지 않다. 아난다여, 남에게 법을 가르치는 자는 다섯 요건을 안으로 확립한 뒤 가르쳐야 한다. ① ‘점진적으로 설해야겠다’ ② ‘법문을 철견한 뒤 설해야겠다’. ③ ‘연민심에 입각하여 설해야겠다’ ④ ‘재물을 탐내어 설하지는 않겠다.’ ⑤ ‘자신과 남을 해치지 않으며 설해야겠다’라고 생각하며 법을 가르쳐야 한다.¹⁸⁾

붓다는 최초의 설법을 누구에게 무엇을 어떻게 가르칠 것인가를 계획하며 사전에 준비하였다. 만일 상대방이 깨달음의 내용을 가르쳐주어도 믿지 않는다면 어떻게 될 것인가? 설법하기를 주저하고 고심하던 이러한 기술을 통하여 붓다가 피교육자와의 거리를 메울 교육방법 구상에 얼마나 마음을 기울였는가를 잘 알 수 있다. 붓다는 자신의 정각의 내용을 교법

15) 「露遮經」 『長阿含經』 권17 제29경(大正藏 1), p.113a. “諸沙門·婆羅門多知善法。多所證成。不應爲他人說。但自知休與他說爲。譬如有人壞故獄已。更造新獄。斯是貪惡不善法耳。” SBB II, Lochicca Sutta, p.283ff. (D.I,228ff)

16) 「露遮經」 『長阿含經』 (大正藏 1), p.113a.

17) Willis Stoesz, “The Buddha as Teacher”, Journal of the American Academy of Religion 42/2(1978), pp.144-145 참조.

18) A.N. II, N.D.P.: 434; P.TS. III: 184.

화하기 위해 보리수 아래에서 21일 동안 사유하며 교육계획을 구상했던 것이다.

2. 학습자의 근기를 아는 능력

그러면 붓다는 학생들이 어떤 가르침이 필요한 상황에 있는지를 정확하게 알았을까? 교육현장에서 이른바 개별화의 원리를 적용키 위해서는 학생에 대한 연구가 선행되어야 한다. 여기에서 중요한 일은 각 학습자의 특수한 상황과 능력을 알고 이해하는 일이다.¹⁹⁾

붓다는 학습자들의 여러 상황과 조건에 대해 잘 아는 능력을 소유하고 있었다. 이른바 ‘18불공법(不共法)’²⁰⁾으로 표현되는 붓다의 교육자적 자질과 능력에는 십력(十力), 사무외(四無畏), 삼념주(三念住)²¹⁾, 대비(大悲) 등의 덕목이 들어 있다.²²⁾

이 가운데 십력(十力)은 청법자의 모든 성향과 근기를 바로 아는 열 가지 능력을 말하는 것이다. 붓다는 이러한 교육자로서의 능력을 지니고 있었으므로 법륜을 굴려 대중들 가운데에서 사자후를 외칠 수 있었다는 것이다. 붓다의 십력을 『아비달마대비파사론(阿毘達磨大毘婆沙論)』에 나오는 주제어를 중심으로 설명하면 다음과 같다.

- ① 붓다는 바른 도리와 그렇지 않은 도리를 변별하는 지력이 있다(處非處智力).
- ② 붓다는 삼세(三世)의 업보와 그 인과를 여실하게 아는 지력이 있다(業異熟智力).

19) 신세호, 「학습지도의 과제와 학습개별화의 필요성」, 『학습개별화의 원리와 실제』(서울특별시 교육연구원, 1989), 12쪽 참조.

20) ‘十八不共法’은 붓다의 교육자로서의 인격과 능력의 특징으로 不共法이란 聲聞・緣覺 등에는 없고 오직 붓다만이 성취하여 다 갖추었다는 의미이다.

21) 삼념주는 학생의 반응을 세 가지 경우로 나누고 어떠한 경우에도 붓다는 평정한 마음에서 조용히 正念 正智에 머물러 흔들림이 없이 안주하였다는 점을 강조한 것이다. 붓다도 모든 학생을 다 성공적으로 가르칠 수는 없었다. 붓다의 설법을 들은 이들 가운데에는 가르침을 받아들이지 않고 Devadatta와 같이 오히려 비방과 가해를 하는 경우도 있었다.

22) 『大智度論』에는 「十八不共法」을 다른 차원으로 기술하고 있다. “첫째, 모든 부처님은 몸에 과실이 없고 둘째는 입에 과실이 없으며 셋째는 기억에 과실이 없고 넷째는 다른 생각이 없으며 다섯째는 선정 아닌 마음이 없고 여섯째는 알고 나서 버리지 않음이 없으며 일곱째는 하고자함에 감소함이 없으며 여덟 번째는 정진에 감소함이 없으며 아홉째는 기억에 감소함이 없으며 열째는 지혜에 감소함이 없다. 열한째는 해탈에 감소함이 없고 열두째는 해탈지건에 감소함이 없고 열 세째는 온갖 신업은 지혜에 따라 행하며 열 넷째는 온갖 구업은 지혜에 따라 행하며 열다섯째는 온갖 지혜에 따라 행하고 열여섯째는 지혜로 과거의 세상을 알되 막힘이 없으며 열 일곱째는 지혜로 미래의 세상을 알되 막힘이 없고 열여덟째는 지혜로 현재의 세상을 알되 막힘이 없다.”(“十八不共法者。一者諸佛身無失。二者口無失。三者念無失。四者無異想。五者無不定心。六者無不知已捨。七者欲無減。八者精進無減。九者念無減。十者慧無減。十一者解脫無減。十二者解脫知見無減。十三者一切身業隨智慧行。十四者一切口業隨智慧行。十五者一切意業隨智慧行。十六者智慧知過去世無礙。十七者智慧知未來世無礙。十八者智慧知現在世無礙。”) 『大智度論』(大正藏 25), p.247b.

③ 붓다는 사선(四禪)·팔해탈(八解脫)·삼삼매(三三昧)·팔등지(八等持), 37조도(助道) 등 선정의 종류와 그 단계의 깊고 낮음의 내용을 여실히 아는 지력이 있다.(禪定解脫智力) 붓다는 최고의 선정을 체득했으므로 여러 단계의 선정과 해탈의 경계를 잘 알고 가르칠 수 있는 능력이 있다는 것이다.

④ 붓다는 중생의 근기(根機)의 높고 낮음과 우열을 여실히 아는 지력이 있다.(根上下智力)

⑤ 붓다는 중생의 여러 가지 의업(意業)을 여실히 아는 지력이 있다(種種勝解智力). 이것은 여러 욕심의 유형을 아는 지혜의 힘으로 중생의 욕구에는 여러 가지의 차별과 성향이 있음을 다 아는 것이다. 인간의 지성과 정서와 의지의 작용으로 나타나는 마음의 변화를 관찰하고 파악하는 능력이다.

⑥ 붓다는 중생계의 여러 종성과 세간의 상황을 여실히 아는 지력이 있다(種種界智力).

⑦ 붓다는 어떤 수행에 의해 어떤 진리에 도달 할 수 있는가를 여실히 아는 지력이 있다. (遍趣行智力) 성문(聲聞) 사과(四果) 등 수행에 대한 교육과정과 그 목표에 대해 뚜렷하게 알고 있다는 의미이다.

⑧ 붓다는 숙명통(宿命通)으로 중생의 운명을 여실히 아는 지력이 있다(宿住隨念智力). 붓다 자신과 중생들의 과거 세상의 갖가지 일들을 기억하는 초능력이다. ‘그 때 거기에 태어나서, 어떤 종족·어떤 성·어떤 이름이었고, 어떻게 먹었고 어떻게 괴로워하고 즐거워하였으며, 얼마나 오래 살았고 얼마나 오래 머물렀고 수명은 얼마였으며, 나는 거기서 죽어 여기에 태어났고 여기에 태어나서 저기에서 죽었으며, 이러한 행(行)과 이러한 원인(因)과 이러한 방법[力]이었다.’라고 과거의 일들을 사실 그대로 알고 있는 능력을 말한다.

⑨ 붓다는 중생의 미래를 여실히 아는 지력이 있다(死生智力). 천안통(天眼通)으로 중생의 생사의 시간과 미래생에 대해서도 아는 능력이다. 붓다는 사람 눈보다 수승한 천안(天眼)으로 중생들의 죽는 때와 태어나는 때, 아름다운 몸과 나쁜 몸, 천한 몸과 귀한 몸, 나쁜 곳에 태어남과 좋은 곳에 태어남, 업을 따라 과보(果報)를 받는다는 것을 사실 그대로 안다.

⑩ 붓다는 누진통(漏盡通)으로 스스로는 물론 학습자가 일체 번뇌(漏)를 다 끊었을 경우 이를 여실히 아는 지력이 있다(漏盡智力). 스스로 모든 번뇌를 다 없애 다시 태어남을 받지 않음을 알고 또 다른 이의 경우도 여실히 안다. 자기 자신을 들여다보면서 번뇌가 얼마나 남았나 하는 것을 안다. 번뇌를 끊은 경지(涅槃)와 거기에 도달하기 위한 수단도 여실히 알 수 있는 힘이다.²³⁾

이러한 열 가지 능력은 선정과 지혜에서 나온 독특한 교육적 능력으로 “모든 사물의 실상과 진리에 이르는 길, 그리고 자신은 물론이려니와 모든 사람들의 과거·현재·미래의 행위 및 실태를 여실히 아는 지혜의 힘이다.”²⁴⁾ 이 십력을 통하여 붓다는 교육자로서 자신

23) 『阿毘達磨大毘婆沙論』(大正藏 27), p.156c, 『雜阿含經』26권 684경 (大正藏 2), pp.186c-187b 참조.

24) 박선영, 『불교의 교육사상』(동화출판공사, 1981), 133쪽.

이 가르쳐야 할 진리에 대한 완전한 깨달음, 교육과정에 대한 이해, 학습자의 성취도에 대한 평가 능력을 갖추었다는 것을 알 수 있다. 특히 학습자들의 삼세의 모든 인연과 업을 잘 알고 있으므로 학습자의 상황과 근기를 심층적으로 파악할 수 있었다고 한다. 개개인의 생사윤회의 과정을 투시하는 수승한 능력이 있었으므로 붓다는 교화활동을 성공적으로 이끌 수 있었던 것이다.

IV. 개별화의 원리와 맥락적 교수법의 사례

붓다의 교육방식은 철저히 개인의 능력과 성향을 먼저 연구하고 이에 대응하여 적절한 가르침을 베풀어주는 ‘개별화 원리(Principle of individualization)’²⁵⁾에 따르고 있었다. 교육에 있어서 개별화란 학습자의 수준을 고려하여 이에 맞게 지도하려는 것이다. 십력(十力) 가운데 ‘근상하지력(根上下智力)’과 같이 붓다는 중생의 근기(根機)의 높고 낮음과 우열을 정확하게 아는 능력이 있었다. 근기란 학습자가 이해하고 깨달을 수 있는 능력으로 지능과 자질, 성격과 욕구, 정서적 특징 등의 차이를 말한다. 현대 교수심리학에서도 같은 장소에서의 집단 수업 장면을 상정했을 때의 개별적 차이에는 ① 학습 진도 ② 학습기술 ③문제 해결방식 ④흥미 ⑤학습동기 ⑥ 학습 준비 태도 ⑦ 학습 능력 등이 있으므로 이러한 차이를 염두에 두고 교수계획을 세우는 것이 바람직하다고 본다.²⁶⁾

『증지부 경전(Anguttara-nikāya)』에는 학생들의 근기를 다음의 세 범주로 분류하고 이에 따른 교육의 개별화 전략이 필요함을 설하고 있다.

(a) 비옥한 토지에 뿌려진 좋은 씨앗과 같은 사람: 자신 내부에 선(kusala)과 불선(akusala)의 법을 갖는다. 이후 그의 선법은 사라지고 불선법이 드러났다고 판명된다. 그럼에도 불구하고 그는 내부에 파괴되지 않는 선의 뿌리들을 갖고 있어서 이 선의 뿌리들로부터 그의 내부에서 선이 일어난다. 이러한 사람은 그 본성상 미래에 타락하지 않는다. 그는 비옥한 토지에 뿌려진 좋은 씨앗에 비유할 수 있다. 씨앗과 토지가 좋기 때문에 잘 자랄 것이다.

(b) 돌판 위에 뿌려진 좋은 씨앗과 같은 사람: 선과 불선의 법을 가지고 있으나 후에 그의 불선법은 사라지고 선법은 드러났다고 판명된다. 그럼에도 불구하고 그에게는 파괴

25) 현대 교육에서 개별화 원리는 差異心理學 (differential psychology)에서 개인차의 문제를 교육에 적용시키고자 한데서 촉진되었다. 일제 학습이 아닌 학생 개인별 진도에 따라 각기 능력에 알맞은 교육을 계획에 의해 진행하는 것이다. Dalton Plan 등이 대표적인 예이다. 이종숙 외, 『교육방법론』 (학이당, 2006), 35쪽, 김병욱 외, 『교육원리』 (집문당, 1989), 144-147쪽 참조.

26) 신세호, 앞의 책, 9-30쪽 참조.

되지 않은 불선의 뿌리들이 있어서 이들 불선의 뿌리들로부터 불선이 일어난다. 이러한 사람은 본성상 미래에 타락한다. 그는 돌판 위에 뿌려진 좋은 씨앗에 비유할 수 있다. 그는 좋은 토대를 갖지 못했기 때문에 자랄 수 없다.

(c) 비옥한 토지에 뿌려진 완전히 썩은 씨앗과 같은 사람: 선법과 불선법을 갖고 있었으나 선법은 없고 오직 불선만을 가지고 있음으로 판명된다. 이러한 사람은 죽은 뒤에 지옥을 향한다. 이 사람은 비옥한 토지에 뿌려진 완전히 썩은 씨앗에 비유할 수 있다. 씨앗이 썩어서 싹이 트지 않기 때문이다.²⁷⁾

이러한 학생들의 근기에 대한 비유는 사람마다 교육의 가능성이 각기 다르므로 이에 대한 교육방법도 다르게 전개되어야 함을 말해주는 것이다. 붓다가 개별화의 원리에 따라 교육 내용과 방법을 다르게 적용한 예는 초기경전의 도처에서 발견할 수 있다. 붓다의 대부분의 설법은 상대방의 질문이나 문제 제기에 의해 전개되었으므로 설법의 주제도 자연스럽게 학습자의 요구에 따라랐던 것이다.²⁸⁾ 붓다가 개별화의 원리에 따라 교육방법을 다양화한 사례를 몇 가지로 분류하여 보면 다음과 같다.

27) Anguttara-nikaya III, PTS edition, p.401. 이 경에서 청법자들의 근기는 다음과 같이 세분되었다. (a) 돌판 위에 놓인 뜨겁게 타는 숯과 같은 사람: 그의 내부에 파괴되지 않았던 선의 뿌리들 모두가 또한 파괴된 사람이라. 본성상 미래에 타락할 것이다. 이러한 사람은 돌판 위에 놓인 뜨겁게 타는 숯에 비유할 수 있다. 더 이상 어떠한 열도 내지 못한다. 이러한 사람의 미래를 아는 것은 저녁이 되어 해가 지면 어두워질 것이라는 것을 아는 것, 혹은 이미 어두움이 시작된 저녁 식사시간을 아는 것에 비유할 수 있다. (b) 마른 나뭇잎 위에 놓인 뜨겁게 타는 숯과 같은 사람: 그의 내부에 파괴되지 않았던 불선의 뿌리들이 또한 모두 파괴되었다. 이러한 사람의 본성은 미래에 타락하지 않는다. 이러한 사람은 마른 나뭇잎 위에 놓인 뜨겁게 타는 숯에 비유할 수 있다. 열기는 점점 더 증가한다. 이러한 사람의 미래를 아는 것은 어두움이 사라지고 아침에 태양이 뜰 때 빛이 있을 것이라는 것을 아는 것, 혹은 어둠은 사라졌고 빛은 비치는 정오의 식사 시간을 아는 것에 비유할 수 있다. (c) 완전히 연소되어 차가워진 숯과 같은 학생: 그는 어떠한 불선법도 없다고 판명된다. 이러한 사람은 현재 여기서 열반을 얻는다. 그는 완전히 연소되어 차가워진 숯에 비유할 수 있다. 마른 나뭇잎에 놓여도 더 이상 불을 일으키지 않는다.

28) 天台 智顗는 對機說法の 유형을 四隨로 분류하였다. ① 隨樂(隨樂): 청법자의 희망에 따라 교육하는 방법. ② 隨意: 청법자의 능력과 소질에 따라 교육하는 방법. ③ 隨治: 청법자의 번뇌에 응하여 교육하는 방법. ④ 隨義: 청법자의 근기가 성숙했을 때 마지막으로 第一義의 진리를 교육하는 방법. 이를 四悉壇(siddhānta)으로도 분류한다. ① 世界悉壇: 범부의 소망에 따라 세간적 사고에 근거하여 교육하는 방법. ② 各各爲人悉壇: 중생의 성질이나 능력에 맞추어 적합하게 교육하는 방법. ③ 對治悉壇: 중생의 번뇌에 따라 마음의 병을 제거해 주는 교육방법. ④ 第一義悉壇: 중생의 능력이 성숙되었을 때 제법실상을 설하여 깨달음으로 인도하는 교육방법. 『마하지관』 권 1 (大正藏 46).

사례 1: 지식계급에 대한 논리적 교육

붓다는 청법자의 지적 능력에 따라 같은 주제라도 다르게 가르쳤다. 지적으로 뛰어난 학습자에게는 철학적으로 정교한 논리를 전개하였다. 논리적 논쟁의 능력 뛰어난 다른 종교인(外道) 들이나 부라마 출신의 지식 계급의 청법자를 위해서 붓다는 치밀한 철학적 논리로 법문을 전개했다.

붓다의 설법은 결론을 먼저 제시하기보다는 그 결론에 이르는 과정을 자세히 설명한다. 예를 들어 십이연기(十二緣起)의 교설은 귀납적 추리에 의한 역관(逆觀)과 연역적 추리에 의한 순관(順觀)을 동시에 설함으로서 무명(無明)에서 비롯된 생사유전(生死流轉)의 상황과 그 원인을 역으로 추적하는 논리를 사용하고 있다.

나에게 이러한 생각이 떠올랐다. 대저 무엇이 있음으로 말미암아 노사가 있고 무엇으로 인하여 노사가 있을까? 그 때 바른 사념에 의하여 지혜에 의한 바른 해답이 나에게 일어났다. 생이 있음으로 말미암아 노사가 있고 생을 연하여 노사가 있다고. 그 때 나에게 이러한 생각이 떠올랐다. 무엇으로 인하여 생이 있고 유(有)가 있고 취(取)가 있고, 수(受)가 있고, 애(愛)가 있고, 촉(觸)이 있고, 육입(六入)이 있고, 명색(名色)이 있고, 내지는 무엇을 인하여 명색(明色)이 있을까? 그 때 바른 사념에 의하여 나에게 지혜의 바른 이해가 생겼다. 실로 식(識)이 있음으로 말미암아 명색(名色)이 있고 식(識)으로 연하여 명색이 있다고, 그 때 나에게 이러한 생각이 떠올랐다. 무엇으로 말미암아 식이 있고 무엇을 연하여 식이 있을까? 그 때 바른 사념에 의하여 나에게 지혜의 바른 이해가 생겼다. 실로 명색이 있음으로 말미암아 식이 있고 명색으로 연하여 식이 있다.²⁹⁾

이러한 논리적 법문의 전개는 붓다가 맹목적인 믿음에 보다는 합리적이고 이성적인 사고와 이해를 중요시하였음을 보여주는 예이다.

사례 2: 탐욕이 많은 사람들

붓다는 애욕을 끊지 못한 젊은 구도자들을 위해서 부정관법(不淨觀法)을 가르쳤다. 육신이 죽었을 때의 모습인 골상(骨相)·청상(靑相)·부상(腐相)·식상(食相)·골쇄(骨衰相)를 자주 관찰하면 애욕과 성념을 빨리 끊을 수 있다는 것이다. 생명이 사라진 육신의 허망함을 위와 같이 관찰하고 또한 살아있는 육신이 내부에 대해서도 위와 같이 관찰해 보라고 권하였다.

29) 『雜阿含』 권12(大正藏2), p.80bc; 『南傳大藏經』 13, 相應部 2, p.151-154; Samyutta-nikāya 2, pp.104-106.

만일 사랑스럽고 또 깨끗해 내 욕심에 알맞는 여자 보거든
그것을 보고는 참 모양을 관찰하고 부처님의 법과 율을 바로 생각해 보라
여기는 뼈도 힘줄도 없고 살도 없고 또한 피도 없으며
콩팥·염통·간장과 허파도 없고 눈물도 가래침도 골도 없다.

일체의 물 종류, 일체의 불, 일체의 바람 종류도 또한 공하니
만일 가진 바 모든 감각을 깨끗하게 하고
욕심과 서로 맞거든 그 모든 것을 쉬고 그치어
슬기로 관찰하는 그대로 하라.³⁰⁾

이와 같이 행하고 꾸준히 욕심의 부정함을 관조하면 음욕·성냄과 어리석음을 끊고 일체 무명을 없앨 수 있다는 것이다.

사례 3: 마음이 산란한 사람들

마음이 산란한 제자에게는 정신적 집중케 하는 조용하고 미세하게 호흡하면서 그 호흡을 조용히 관하는 안나선나(安那船那)의 수식관(數息觀)을 권하고 있다.³¹⁾

숨이 들 때에는 숨이 든다고 생각하여 참답게 알고, 숨이 날 때에는 숨이 다고 생각하여 참되게 알며, 혹은 길거나 짧거나 일체 목에 숨이 든다고 깨닫는 생각을 참되이 알고, 일체 몸에 숨이 난다고 깨닫는 생각을 참되이 알며, 몸의 행에 드는 숨이 쉬었다는 생각을 참되이 알고, 나아가서는 나가는 숨이 멀하였다는 생각을 참되이 알았다.³²⁾

붓다는 부정관을 닦아 탐욕을 끊고 자비관을 닦아 성냄을 끊고, 덧없다는 생각을 닦아 아만을 끊고 수식관을 닦아 감각과 생각을 끊을 수 있다고 가르쳤다. 수식관을 닦아 익히면 “몸은 피로하지 않고 눈은 싫어하거나 즐거하지 않으며, 관함에 따라 즐거이 머무르고, 깨달아 즐거움에도 집착하지 않는다”³³⁾고 그 효능에 대해서도 설하였다.

사례 4: 고행만 주장하는 이들

붓다가 최초의 설법 대상으로 선택한 아들은 한 때 함께 고행을 닦던 교진여(橋陳如,

30) 「息止道經」(大正藏 1), p. 646c.

31) 『雜阿含經』 29 (大正藏 2), pp. 207b-208a 참조.

32) 『雜阿含經』 2-807경 「일사능가라경(一奢能伽羅經)」(大正藏 2), p. 207a.

33) 『雜阿含經』 2-814 「不渡經」(大正藏 2), p. 209a.

Aññāta Koṇḍañña)등 5인의 수행자였다. 그들은 싯다르타가 네란자라(Nerañjarā)강에서 목욕을 하고, 처녀가 바치는 우유죽을 마시고 고행을 중지한 것을 보고 타락한 수행자로 생각하고 떠나가 상종치 않으리라고 약속하고 있었다. 붓다가 최초의 설법의 주제를 중도(中道)로 선택한 이면에는 이러한 상황과 밀접한 관계가 있었다. 붓다는 이들의 이러한 오해를 먼저 풀어주어야 스승으로서의 신뢰를 얻을 수 있다고 보았을 것이다.

다섯 비구들이여, 꼭 알아야 한다. 두 가지 극단의 행위를 진리를 실천하려는 모든 사람들은 배워서 안 되는 것이다. 첫째는 욕망과 쾌락에 집착하는 하천(下賤)한 행위로서 보통의 사람들이 행하는 것이다. 둘째는 스스로 번거롭게 하고 스스로 괴롭게 하는 고행이다. 이는 성현이 구하는 법(法)이 아니고 도리에도 상응(相應)하지 않는 것이다. 다섯 비구들이여, 이 두 극단을 버리고 중도(中道)를 취하면 밝음을 이루고 지혜를 이루며 정(定)을 성취하여 자유(自由)를 얻고, 지혜에 나가고 깨달음에 나가며 열반에로 나가게 된다.³⁴⁾

이 설법에서 ‘수행자가 쾌락과 고행의 극단에 치우치는 것을 바람직하지 않다’고 강조하고 있는 것은 5비구의 고행 제일주의에 대한 편견을 없애주기 위한 의도라고 보여진다. 물론 중도의 가르침은 수행방법의 문제뿐만 아니라 불교 사상의 기본이 되는 설법으로 불교의 세계관과 실천적 윤리관의 기본 원리가 되는 교설이었다.³⁵⁾ 그러나 중도의 설법을 수행의 태도에 초점을 먼저 맞추어 설한 것은 청법자의 요구와 필요성에 대한 교육적 상황과 악에서 이루어진 것이었다.

사례 5: 단계적 교육이 필요한 사람들

붓다의 교육방법에는 특정인에게는 직관적이고 돈오적인 방법도 사용하였으나 초기 경전의 대부분의 설법은 점진적 교육과정과 방법으로 채워져 있다.³⁶⁾ 그것은 붓다의 성격과도 관계가 있다. 붓다는 대단히 논리적이고 합리적인 방법으로 문제를 해결해나가는 성향이 있었다. 이러한 교육방법은 다른 종교의 창시자와는 확연히 구분되는 붓다의 특징이기도 하다.

붓다의 점진적 교육 방법은 슈라바스티국의 녹자모강당(鹿子母講堂)에서 수학자였던 목건련(Gaṇaka Moggallāna)라는 바라문과의 대화에서 그 원리를 찾아볼 수 있다. 그는 수학의 학

34) 『中阿含經』 卷56(大正藏1), pp.777c-778a. “五比丘 當知 有二邊行 諸爲道者 所不當學 一日著欲樂下賤業 凡人所行 二日自煩自苦 非賢聖求法 無義相應 五比丘 捨此二邊 有取中道 成明成智 成就於定而得自在 趣智趣覺.”

35) 中道の 교설은 불교사상사에 있어서 實體論과 虛無論, 有와 無, 世俗과 涅槃, 부처와 衆生, 生과 死, 煩惱와 菩提, 하나와 여럿 등의 二邊을 會通하는 이론으로 발전되었다.

36) 최봉수, 「원시불교 교육의 방법론적 이념으로서의 漸敎性에 대한 연구」, 『종교교육학연구』 1(한국종교교육학회, 1995), 117-136쪽, 참조.

습과정과 같이 붓다의 가르침에도 체계적인 교육과정이 있는지에 대해 질문하였다.

우리들이 산수(算數)를 배우고, 산수로써 살아가는 것도 또한 순서를 따라 차츰차츰 이루어진 것입니다. 혹 남자나 혹은 여자 제자에게 처음에는 1과 1의 수를 가르친 뒤에, 2와2, 3과 3, 10, 100, 1,000 10,000 으로 순서를 따라 차츰차츰 올라가는 것입니다. 사문 구담이시여, 이 법과 계율(dhamma-vinaya) 가운데에는 어떠한 순서가 있어 차츰차츰 성취하게 되는 것 입니까?³⁷⁾

산술사(算術師)인 이 바라문의 질문은 수학을 연구하기 위해서 점진적인 학습(anupubbasikha) 방법이 필요한 것과 같이 붓다의 설법과 계율에도 이러한 방법을 사용하고 있는가하는 것이었다. 이 질문에게 대해 붓다는 삼업(三業)을 청정히 하는 것을 먼저 가르치고 나서 그것을 잘 실행하면 그 위의 진리를 가르친다고 답하고 있다. 마치 능숙한 말 조련사가 자질이 좋고 혈통이 좋은 말을 얻어 처음에는 재갈을 무는 것에 익숙하도록 시키고 이어서 더 이상의 동작을 하도록 시키는 것처럼 여래도 조련시켜야 할 훌륭한 학생을 얻어서 처음에는 계율을 가르치고 나서 더 이상의 것으로 그를 인도한다는 것이다. 붓다의 제자들은 이해 정도가 각기 달랐다. 특히 점진적인 설법에서 보다 깊은 주제로 비약 할 경우 소수 학생만이 가르침을 이해했다.

초기 경전에는 대체로 점진적 교육방법이 제시되고 있으며 지금도 테라바다 전통에서는 이러한 점진적 수행을 따르고 있다.³⁸⁾ 그러나 대승의 선불교에 와서는 이른바 돈오(頓悟)의 방법을 중시하게 되었다. 돈오점수(頓悟漸修)³⁹⁾의 논리도 점진적 교육방법을 말하고 있으나 붓다의 기본 입장은 점수적 심화 학습을 통한 돈오(漸修-頓悟)에 있다고 할 것이다. 붓다의 점수적 수행체계는 부파불교 전통에서 아비달마 교학을 통해 보다 치밀하게 구성되었다.

사례 6: 의학적 치료원리에 따른 교수법

붓다의 교육은 지금 현재 문제되고 있는 먼저 가르치려는 실존주의적 경향을 보이고 있

37) 『中阿含經』 梵志品 「算數目捷連經」 第三 (大正藏 1), p.652a. 『中部經典』 197 (南傳大藏經 11권 상), p.347.

38) Dipak Kumar Barua, An Analytical Study of Four Nikāyas (Calcutta: Munshiram Manaharlal, 2003), pp. 121-174참조,

39) 知訥은 頓悟 후 漸修의 필요성을 주장했다. 頓悟頓修를 주장하는 祖師禪 전통과는 다른 교육방법이다. “漸修란 비록 본성이 부처와 다름이 없음을 알았다 할지라도 무시로 익은 習氣는 문득 제거하기 어렵다. 깨침에 의지하여 닦으면 점차 혼습되어 공이 이루어져 오랫동안 성태를 길러가서 오랜 세월이 걸쳐 성현이 되는 것이다.(漸修者 雖悟本性 與佛無殊 無始習氣 難卒頓除故 依悟而修 漸熏功成 長養聖胎 久久成聖故). 『牧牛子修心訣』 『韓國佛教全書』 第四冊 高麗時代 篇一 (동국대 출판부, 1994), 709쪽.

다. 붓다의 가르침은 현실의 고통에서 출발하여 이를 해결하는 데 집중되어 있었다. 그러므로 붓다의 초기설법의 중심 주제도 고·집·멸·도(苦·集·滅·道)의 사성제(四聖諦)에 있었다.⁴⁰⁾ 사성제의 설법에서 주목해야 할 점은 중생의 고통(病)의 현 상태를 진단하고 그 원인과 치료방법, 그리고 완쾌된 상태에 대해 논리정연하게 설하고 있다는 점이다. 이러한 과정은 의사가 환자를 치료하는 의학적 방법과 동일한 원리를 사용하고 있다. 붓다는 「양의경(良醫經)」에서 좋은 의사의 자격을 다음과 같이 논하고 있다.

첫째는 병을 잘 아는 것이요, 둘째는 병의 근원을 잘 아는 것이요, 셋째는 병을 치료하는 방법을 잘 아는 것이요, 넷째는 병이 치료된 뒤에 다시 도지지 않게 하는 것을 잘 아는 것이다.⁴¹⁾

이 경은 이어서 붓다는 훌륭한 의사로서의 위의 네 가지 자질을 갖추고 중생의 병을 치료한다고 말한다.⁴²⁾ 붓다는 다른 세간의 의사들은 알지 못하는 인간고의 현실과 그 처방에 대한 정확한 지식을 갖추고 있기 때문이다. 다른 세간의 의사들은 사실 생(生)·로(老)·병(病)·사(死)·우(憂)·비(悲)·뇌(惱)·고(苦) 등에 대한 근본적인 진단을 하지 못한다. 이에 반하여 붓다는 참된 마음의 의사로서 생로병사의 근본적인 치료방법을 완전하게 알고 처방할 수 있다는 것이다. 그리하여 다시는 생사의 괴로움이 일어나지 않게 치료해 주는 ‘대의왕(大醫王)’이라고 한다.⁴³⁾

사례 7: 문답과 토론을 통한 교육

붓다의 설법 방식을 보면 거의가 제자의 질문에 대한 붓다의 답변과 상호 문답을 통해 전개되고 있다. 초기경전의 도처에서 상대방의 의견을 진지하게 경청하고 이에 대한 반문과 토론을 통한 대화 교육 장면을 발견할 수 있다.

붓다의 문답식 교육은 소크라테스(Socrates, B.C.E. 469~BCE 399)의 방식과는 큰 차이가 있다. 소크라테스는 학습자가 스스로 내부에서 답을 찾을 때까지 계속적으로 질문해가는 반문법을 사용하였다. 상대방의 무지를 일깨워 주고, 상대방의 영혼이 이미 가지고 있는 지식을 스스로 깨닫게 하는 것이었다. 그러므로 소크라테스의 대화법은 ‘결론 없는 결론’으로 끝난다. 이러한 결론 유도는 대화를 통하여 상대방이 아포리아의 상태로 빠져 비약적인 보편적 지식을 스스로 얻게 해주려는 것이다.⁴⁴⁾ 붓다도 학생들에게 연속적으로 질문을 하여

40) 『雜阿含經』 15 (大正藏 2), pp.103c-108a. 『雜阿含經』 379경-402경 참조.

41) 『雜阿含經』 389 「良醫經」 (大正藏 2), p.105a. “有四法成就。名曰大醫王者。所應王之具·王之分。何等爲四。一者善知病。二者善知病源。三者 善知病對治。四者善知治病已。”

42) 「良醫經」 (大正藏 2), p.105b.

43) 『雜阿含經』 15, p.105ab.

스스로 답을 이야기 하는 방법을 즐겨 사용하였으나 문답과 토론과 반문을 비유와 예화를 들어가며 논리적으로 결론을 유도해 나갔다.⁴⁵⁾

붓다의 설법은 대부분 제자의 질문이나 어떤 상황에 대한 문제 제기에서 시작되고 있으나 어떤 경우에는 질문을 받지 않은 경우라도 스스로 설한 경전도 있다 이른 바 『자설경(udāna)』라고 하는 경이다. 또는 질문을 유도하거나 먼저 제자들에게 직접 질문을 하여 마음에 자극을 주는 방법도 사용하였다.

붓다는 어느 경우이든 상대방의 입장에서 대화를 통해 이해시키려는 교육을 중시하였다. 이러한 대화는 학습자와 교사와의 따뜻한 정신적 상호교류를 통하여 교육의 효과를 극대화할 수 있는 방법이라 하겠다.

사례 8: 침묵이 필요한 경우

붓다의 교수법은 대부분 문답식으로 이루어져 있으나 어느 경우에는 답변을 거부하는 경우가 있었다. 붓다는 질문의 내용이 문답식 교육에 적합한가를 먼저 판단하고자 하였다. 그러므로 질문의 성격에 따라 그 답변의 방법이 다양하였다. 첫째는 상대방이 적절한 질문을 했을 때는 그대로 긍정하였다(一向記). 둘째는 질문이 이치에 맞는 질문인지 아닌지를 먼저 평가한 다음 답변을 하는 것이다(分別記). 셋째는 질문에 대해 상대방에게 도로 반문하는 경우이다(反詰記). 넷째는 가치가 없는 질문의 경우에는 이에 대해 대답을 하지 않고 침묵하는 경우이다(捨置記).⁴⁶⁾

네 번째의 경우 붓다는 왜 침묵했을까? 붓다의 침묵은 또 다른 차원의 대화였다. 붓다는 설법 방향은 신이나 형이상학적 문제보다는 인간의 삶의 괴로움에 있으며 오직 그 해결에만 관심이 있었으므로 형이상학적 논쟁을 하고자 하는 이에게는 답변을 하지 않았던 것이다.

『전유경(箭喻經)』은 이러한 문제에 대해 설하고 있다. 철학을 좋아하여 형이상학적 문제에 관심이 지대했던 제자 말룻카(鬘童子)는 혼자 사색하다가 이렇게 생각하였다.

44) 소크라테스의 산파술과 관련하여 Copei는 대화의 과정에서 마지막으로 얻어지는 깨달음을 ‘풍요로운 순간’이라고 말하고 있다. “교수는 단순한 전달이 아니다. 그것은 ‘풍요로운 순간’을 준비하는 것이다 즉 인식 대상과의 지난한 싸움에서 그것의 참된 파악하려는 배우는 자의 준비성을 일깨우는 것이다.” 손승남, 『교육해석학』(교육과학사, 2001), 192-193쪽 참조. F. Copei, Der Fruchtbare Moment im Bildungsprozess (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1996).

45) 이러한 논리적 교육법은 예수의 카리스마에 의존한 선언적 교육과도 차이가 있다 할 것이다. 예수는 설명하려고 하지 않고 진리를 선포하고자 하였다. 예수의 설교는 어떤 사물의 인과를 설명하기보다는 선언적으로 결론만 말하는 특징이 있었다. 칼 야스퍼스 저, 황필호 옮김, 『소크라테스, 공자, 석가, 예수 모하메드』(강남대 출판부, 2004), 예수 편 참조.

46) 홍정식, 『불교입문』(신홍출판사, 1979), 62쪽.

세존께서는 이런 소견들은 다 제쳐놓고 전혀 말씀하지 않으셨다. 그러나 나는 그것을 원하지 않고, 나는 그것을 참을 수 없으며, 나는 그것을 옳게 여기지 않는다. 만일 세존께서 나를 위하여 '세상은 영원하다'라고 분명히 말씀해 주신다면 나는 그 분을 따라 범행을 배우리라. 그러나 만일 세존께서 나를 위하여 '세상은 영원하다'라고 분명히 말씀해 주지 않으신다면 나는 그를 힐난한 뒤에 그를 버리고 떠나리라.⁴⁷⁾

말륑카의 이러한 의문은 그 자신에게는 실로 진지한 문제였다. 그러나 붓다는 이러한 질문에 대해 일체 대답하지 않았다. 말륑카는 해질 무렵에 연좌에서 일어나 붓다에게 예배하고 다시 질문하였다.

세존께서는 이러한 견해에 대해서는 다 제쳐놓고 전혀 말씀하지 않으셨습니다.' 그러나 저는 그것을 원하지 않고, 저는 그것을 참을 수 없으며, 저는 그것을 옳게 여기지 않습니다. 만일 세존께서 분명하게 '세상은 영원하다'고 알고 계신다면 세존이시여, 저를 위하여 말씀하여 주소서. 만일 세존께서 '세상은 영원한가'에 대해 분명하게 알지 못하신다면 '나는 모른다'고 정직하게 말씀해 주십시오.⁴⁸⁾

실로 당돌한 질문이었다. 이에 대해 붓다는 그런 생각은 하는 이는 마침내 그 답을 알아 내지 못한 채 그 중간에 목숨을 마치고 말 것이라고 경고한다.

독화살에 맞은 사람이 그 독화살을 뽑아내기 전에 그 독화살을 쏜 사람의 신분·성명·신장·피부색·주거지, 그리고 그 활의 강약·시위·화살의 형태·화살의 깃을 묻고 조사하고 알고 싶다고 해서, 친구나 친족이 활을 빼고 의사를 부르는 것을 막는다면, 그 사람은 그냥 죽어 버리고 말 것이다. 마찬가지로 세계의 상·무상을 끝까지 구하고자 하는 사람은 해답을 얻지 못한 채 죽고 말 것이다. 세계의 상·무상 등에 관계없이 생·노·병·사의 고는 실재하는 것으로 나는 그것으로 부터의 해탈방법만 설한다.⁴⁹⁾

이러한 이유에서 붓다는 이러한 어리석은 질문에 답하지 않고 무기(無記avyakata)로 일관했다. 어떤 유도나 비방, 그리고 중상 등을 받더라도 끝까지 침묵을 지킨 채 어떠한 응답도 하지 않았다. 형이상학에 대한 탐구는 정확한 답이 있을 수 없으며 설령 답을 안다고 해도 생사고의 해탈에 아무런 도움도 되지 않기 때문이다. 붓다는 다만 생·노·병·사의 괴로움으로 부터 해탈하는 방법만 가르치고자 했던 것이다. 이와 같은 태도이야 말로 붓다가 현실 문제를 해결을 중시하는 실존주의적 교사임을 잘 보여주는 예라 하겠다.

47) 「箭喻經」『中阿含經』 221경(大正藏 1), p.804ab.

48) 「箭喻經」, p.804b.

49) 「箭喻經」, p.805c.

사례 9: 위의(威儀)를 통한 교육

붓다의 교육방법 가운데 위의교화(威儀敎化)라는 것이 있다. 위의교화란 언어를 통하지 않고도 상대방에게 교육적 감화를 주는 것으로 붓다의 외적 모습만을 보여주는 것으로도 충분히 교육적 효과를 얻게 된 것을 말한다. 이것은 붓다의 32가지 아름다운 모습(好相)에 품기는 인격적 감화력으로 상호설법(相好說法)이라고도 한다. 앞에서 살펴본 최초의 설법에서 5비구가 붓다를 타락자라고 경멸하고 있다가 붓다가 접근함에 자신도 모르게 자리에서 일어나 경배한 것은 상호설법의 한 예이다. 위의설법은 붓다의 단순한 외모의 매력이라기 보다는 내적 법력(法力)과 영적 에너지가 외적으로 표현된 감화력이라는 점이 중요할 것이다.

사례 10: 집단 교육 속의 개별화 교육

종교교육은 집단교육보다는 개인적으로 회심(回心)을 일으켜 스스로 인생을 변화시키는 데 일차적인 목적이 있음으로 개별 학습의 중요성이 강조된다. 개인차를 고려한 교수-학습 상황은 교사와 학생이 일대 일로 만난서 하는 교육이 가장 이상적일 것이다. 그런데 다수의 청중 앞에서의 행하는 교육에서도 이러한 개별화 원리에 맞는 교육이 가능할까? 붓다는 이러한 난해한 교육 환경에도 적절한 능력을 발휘하였다고 한다. 이른바 비밀교(秘密敎)와 부정교(不定敎)의 교수법이 그것이다.⁵⁰⁾ ‘비밀의 교수법(秘密敎)’이란 능력의 차이가 다양한 청중이 한 자리에 있을 때 이들 서로가 알지 못하는 가운데 가만히 각자에 알맞은 이익을 주는 것을 말한다. 똑같은 가르침이라도 근기에 따라서 각각 다른 이익을 받고 그러면서도 서로를 그것을 서로 모르게 교육한다는 것이다. 또한 ‘정하지 않고 하는 교수법(不定敎)’은 서로 다른 근기를 지닌 학습자가 한자리에 있을 때, 각자의 힘에 응해서 나름대로 체득하는 바의 교법이 일정하지 않은 설법을 말한다. 즉 붓다는 하나의 진리를 설하지만 듣는 이에 따라 다르게 이해하는 것[一音異解]이다.⁵¹⁾

50) 諦觀(~961)은 붓다의 교육방법으로 ‘化儀四敎’를 들고 있다. ① 頓敎 ② 漸敎 ③ 秘密敎 ④ 不定敎는 諦觀, 『天台四敎義』(大正藏 46), 775b. 이영자 역해, 『天台四敎義』(경서원, 1992), 78-83쪽 참조.

51) 諦觀, 『天台四敎義』(大正藏 46), 775b. “第三秘密敎者。如前四時中。如來三輪不思議故。或爲此人說頓。或爲彼人說漸。彼此互不相知。能令得益。故言秘密敎。第四不定敎者。亦由前四味中。佛以一音演說法。衆生隨類各得解。此則如來不思議力。能令衆生於漸說中得頓益。於頓說中得漸益。如是得益不同。故言不定敎也”

V. 교육내용과 방법, 진실과 방편의 내적 구조

붓다의 교육의 체계에 있어서 방법은 교육 내용과 밀접한 관계를 지니고 있었다. 붓다는 항상 자신의 교법을 하나의 방법으로만 생각하라고 가르쳤다. 그러므로 경전에서의 주제와 내용은 그 개시(開示) 방법을 결정짓는다고 할 수 있다. 붓다의 교설에서 있어서 진리와 방법의 역동적인 상관성은 초기경전에 뗏목의 비유에서 잘 표현되고 있다. 붓다는 강을 건너 다음에는 뗏목을 버려함 함을 말하고, ‘좋은 법조차 버려야 하거늘 하물며 나쁜 법이겠는가(善法猶可捨。何況非法)?’⁵²⁾라고 반문한다. 붓다의 설법은 단지 방편적 진리일 뿐이며 진리는 방법 그 자체에서 찾아질 수 있다.

붓다의 설법의 형식의 내적 구조는 궁극적 깨달음(siddhānta)과 이에 대한 언설적(言說的) 가르침(Désanā)과의 관계로 이루어져 있다. 언설적 가르침은 세간언어(samvṛti)와 궁극적 의미(parmārtha)로 구분되어 표현되었다. 이를 ‘두 차원의 진리(二諦)’의 형식이라고 한다.⁵³⁾ 이러한 구분은 붓다가 세상 사람을 위해 자신의 법의 진의를 단계적으로 드러내 보이려고 한 해석학적 교수법 구상이라고 이해할 수 있을 것이다.⁵⁴⁾ 초기 경전에서 이제(二諦)의 형식을 찾아본다면 성도 후 설법을 주저한 것이나 또는 형이상학적 질문에 대한 무기(無記)로의 응답 등을 들 수 있을 것이다. 침묵은 승의(勝義)이고 언어를 통한 설법은 속제(俗諦)이기 때문이다.

붓다의 여러 교설 간의 불일치점이나 상호 모순으로 보이는 법설도 이러한 해석학적 작업을 통해 해결할 수 있다. 모든 붓다의 가르침은 맥락적 가르침이다. 붓다는 절대 진리를 가르친 것이 아니라 진리로 가는 길(mārga)을 가르쳤기 때문이다. 붓다의 교법이 단지 방편이라는 것은 그 가르침의 언어에서 진리를 찾기보다는 그 언어가 사용된 ‘맥락’과 ‘쓰임’의 문제를 더 중요시해야 한다는 것을 의미하는 것이다.⁵⁵⁾ 그러므로 붓다의 법설을 이해하기 위해서는 법을 설한 이와 듣는 이의 정신적 상황을 먼저 이해해야 하는 것이다.⁵⁶⁾

52) 『增壹阿含經』 권38, 大正藏 2, pp.759c-760b. “此筏於我。多所饒益。由此筏得濟厄難。從有恐之地。得至無爲之處。我今不捨此筏。持用自隨。云何。比丘。彼人所至到處。能用此筏自隨乎。爲不能耶。諸比丘對曰。不也。世尊。彼人所願。今已果獲。復用筏自隨乎。佛告比丘。善法猶可捨。何況非法。”

53) Nāgārjuna, Mūla-madhyamaka-kārikā, 제 24장: 8-10계. “모든 붓다의 교설은 세간적 진리(俗諦)와 궁극적 의미(眞諦)에 의거한다. 이 구별에 의하지 않고는 궁극적 의미를 알 수가 없다. 세간의 언설에 의하지 않고는 궁극적 의미를 알 수 없고 궁극적 의미를 알지 못하고는 열반을 증득하지 못한다.” (諸佛依二諦 爲衆生說法 一以世俗諦 二第一義諦 若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知眞實義) 『中論』 (大正藏 30), p.32c.

54) Bhāvaviveka의 Svātantrika학파는 이제설이 두 가지 실재의 대상에 대한 기술이며 두 가지 범주의 인식 대상으로 해석한다. 이 해석은 二諦說을 붓다의 敎法의 形式論으로 보는 프리상기카학파에 의해 비판되었다.

55) 김용표, 『불교와 종교철학』 (서울: 동국대 출판부, 2002), 151-175쪽 참조.

모든 붓다의 가르침은 그 때 그때 청법자가 필요로 하는 법을 설한 것이므로 각 범문의 의도를 이해하려면 법문을 설하게 된 당시의 상황과 맥락을 먼저 이해하는 것이 필수적일 것이다. 학습자의 특성에 따라 개인별로 교육 목표가 다르게 설정되었으며 또한 그 목표에 도달하기 위한 방법도 다르게 전개되었다는 점을 전제로 붓다의 법설을 이해해야 하는 것이다. 설법 상황에 대한 해석학적 추체험이 요구되는 것이다. 그러기 위해서는 설자의 내면의 세계는 물론 설법당시의 실제 상황과 설법 의도 등에 대한 다층적 이해가 필요할 것이다.

붓다의 설법은 시종 그가 어떻게 진리에 도달하게 되었는가 하는 방법적 과정에 의거했다는 사실을 주목할 필요가 있다. 붓다가 그 자신을 위해 법을 설한 것이 아니라, 사람들은 어떻게 그가 한 바에 따라 진리에 도달할 수 있는가 하는 길을 가르친 것이기 때문이다. 그러므로 청법자들은 붓다의 가르침에 따라 붓다의 정각을 추체험(追體驗 · re-experience)할 수 있는 것이다. 이러한 의미에서 붓다의 설법에 대한 추체험은 ‘텍스트의 이해란 원저자의 심리적 과정을 추적 체험하는 것’⁵⁷⁾이라는 쉐라이어마허(Friedrich Schleiermacher, 1768-1834)의 해석학적 체험이론과 유사한 과정을 지니고 있다고 볼 수 있다.

붓다의 설법 체계에 있어서 진실(勝義)과 방편은 다른 차원에 있지만 상호 유기적인 순환 관계에 있음을 유의해야 한다.⁵⁸⁾ 세간의 진리(samvṛti-satya)⁵⁹⁾는 세간적 언어와 관습의 논리를 따르고 있으나 궁극적 의미도 세간의 언어논리를 통하지 않으면 결코 표현할 수 없다는 데에 속제의 중요성이 있다. 이러한 의미에서 방편은 단순한 방법이 아니라 진실과 동등한 가치를 지니는 것이다. ‘이제합명중도(二諦合明中道)’나 ‘선교방편(善巧方便)’의 개념은 이러한 진리와 방법의 역동적인 불가분성을 나타내는 말이다. 방편은 진실을 밝히기 위한 도구이므로 그 자체도 진실과 같은 가치를 지닌다는 것이다.

56) 歸謬論證學派(Prasāṅgika)학파의 경전언어 이론은 Ludwig Wittgenstein이 말한 “한 언어의 의미(meaning)란 그것의 쓰임(use)이다”라는 이론과 방법론적으로 유사성을 보이고 있다. 月稱은 진리는 방법 안에 있음을 논증하려 했으며 붓다의 교설체제도 이러한 입장에서 이해하였다.

57) Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, ed. Heinze Kimmerle, tr. James Dukke & Jack Forstman (Missoula, Mont: Scholar Press, 1977), pp.80-87. Schleiermacher는 해석을 주어진 텍스트의 언어를 역사적이며 예감적으로, 객관적이며 주관적으로 저자의 마음의 뒤를 따라 재구성하는 작업으로 본다.

58) 김용표, 『불교와 종교철학』 (서울: 동국대 출판부, 2002), 169-172쪽 참조.

59) 세속을 의미하는 ‘saṃvṛti’라는 말에 ‘숨겨진’ 또는 ‘생성의’라는 뜻도 있다. 月稱은 ‘saṃvṛti’에 대해 세 가지 해석을 하고 있다. (1) 無知(ajñāna)로 진실이 가리워진 것(samantādvāraṇam), (2) 상대적으로 의존해서 존재하는 것(paraspara sambhavana), (3) 世俗의이고 사회적인 교통의 言說(vyavahāra)의 의미. M. Sprung, *Lucid Exposition of the Middle Way* (Boulder: Prajna Press, 1979), p.230. 492계 참조.

VI. 붓다 교육원리의 현대적 의의

붓다의 교육원리와 방법이 보편적 교육을 위해 활용되고 응용될 수 있는 점은 무엇일까? 이상 논의해 본 붓다의 교육방법이 현대 교육에 기여할 수 있는 바를 정리해 보면 다음과 같다.

첫째, 교육에 있어서 교육내용과 방법은 상호 중요한 연관성이 있음을 보여주었다. 대체로 모든 교육체계는 교육목적과 내용과 방법과 평가의 네 과정이 순환적으로 연결되어 있다. 그러나 교육의 성과는 결국은 교육방법의 문제라 할 것이다. 고오타마 붓다는 교육에서 방법의 중요성을 실천으로 보여준 교사였다. 붓다의 교육체계에 있어서 진리는 방법과 서로 불가분한 것이었다. 진실(勝義)과 방편은 상호 역동적 순환관계에 있다. 세간적 언어와 관습의 논리를 떠나 진리를 설할 수 없으므로 방편은 진실과 동등하게 중요성을 지니는 것이다.

둘째, 개별화의 원리에 따른 교육의 중요성이다. 붓다는 학습자의 수준차를 정확하게 파악하여 이에 적합한 효과적인 교수법을 적용시켜야 함을 보여주었다. 붓다의 모든 설법은 이러한 원칙에서 벗어나지 않았으므로 성공적인 종교 교사가 될 수 있었다. 맥락적 교수법은 학습자가 현재 무엇이 필요한가를 먼저 파악하고 그의 능력에 따른 교육을 베푸는 것이다. 성취할 수 있는 목표도 그의 능력에 알맞게 정해 주어야 한다. 붓다는 이를 위해서는 먼저 학습자에 대한 철저한 연구가 선행되어야 함을 보여주었다. ‘개별화 원리’에 따른 교육은 교사와 학생간의 1대 1의 교육환경에서 가장 적절하나 붓다는 다수의 학생 앞에서도 개별화의 원리를 적용하는 놀라운 교육능력을 보여주었다. 붓다가 행한 ‘비밀교’와 ‘부정교(不定敎)’의 능력은 현대 교사에게도 요청되고 있으나 사실은 난해한 주문이 아닐 수 없다.

셋째, 시급한 현실문제 해결 교육을 중요시 하였다. 붓다는 불필요한 회색의 이론이나 형이상학적 논의보다는 학습자가 지금 현재 필요한 것을 해결해 주고자 했다. 이러한 실존주의적 경향은 사성제 설법의 원리가 되고 있는 의학적 원리에 잘 나타나 있다. 붓다의 설법은 현재의 사실 확인에서 출발한다. 그 다음 그 사태의 원인을 구명하고 이에 따른 사태의 전환 가능성과 그 전환에 의한 목표를 설정하고 그 목표에의 달성을 위한 방법을 찾아 실천하는 것이다. 학생이 현재 당면한 문제를 해결해주는 일이야말로 가장 먼저 해야 할 교육적 과제가 아닐 수 없다.

넷째, 권위주의적 교사상을 배격하였다. 붓다는 스승과 제자간의 위계를 두려하지 않았다. ‘선지식(善知識, kalyāṇa-mitra)’이라는 말의 뜻과 같이 제자의 ‘좋은 친구’가 되고자 하였다. 사제동행(師弟同行)이란 스승과 제자가 함께 연구하고 생활하는 프로그램을 통하여 상호 이해와 대화의 장을 확대하는 교육을 의미하는 것이다. 스승은 “자애로운 어머니, 보호해 주는 양육자, 피안에 이르게 하는 진리의 인도자, 번뇌의 병을 고쳐 주는 좋은 의사, 밝고 깨끗한 지혜의 약을 키워 주는 설산(雪山), 두려움을 막아주는 용장, 생사의 괴로움 바다를 건네주는 뱃사공과 같은 존재”⁶⁰⁾이어야 한다. 권위만을 내세우는 스승이 아니라 제자를

보호해주고 함께 길을 가면서 참된 진리를 가르쳐주어야 한다.⁶¹⁾

다섯째, 점진적이고 단계적인 교육방법의 중요성이다. 붓다는 교리적인 문제뿐만 아니라 종교 수행이나 체험의 영역에서도 점차적으로 궁극적 경지에 도달하는 길을 제시하는 점진적 교육을 선호하였다. 이해하고 실천하기 쉬운 가르침으로부터 보다 어려운 가르침으로 점차적으로 전개시키는 계열성의 원칙에 따른 교육과정과 방법은 대중교육에서는 필수적 방법이다. 교육에서 급진적이고 직관적인 요소도 중요하나 지식의 체계적인 전수에는 역시 점진적이며 단계적인 교육과정과 방법이 요청된다 하겠다. 단번에 완성된 지식을 획득할 수 없기 때문이다.

여섯째, 대화와 문답식 교육의 중요성이다. 교육의 성과는 가르치는 이와 학습자간의 밀도있는 의사소통이 있을 때 극대화 될 수 있다. 문답식 교육은 바로 학생의 마음속에 있는 의문을 풀어줄 수 있는 소통의 방법이다. 대화를 통해 상대방의 편견을 교정해주고 궁극적으로 상대방의 마음을 변화시키는 회심을 유도할 수 있는 것이다.⁶²⁾ 문답식 교육은 선언식 설교에서 보이는 맹목적 믿음의 강요가 아닌 문제의 인식과 주체적 문제 해결력, 그리고 사고력을 키우는 데 도움이 되는 교육방법이라 할 것이다. 붓다의 대화 교육은 상대방의 의견을 완전히 부정하지 않고 형식은 받아들이면서도 그 내용을 교묘하게 전환하여 새로운 의미를 갖게 하는 전의법(轉意法) 등의 방법을 통하여 그 효과를 극대화 하였다. 붓다는 특히 대화 상대방의 언어를 중요시하여 지식충만 사용하는 언어인 산스크리트를 배격하고 일반 민중어를 사용하라고 강조한 바 있다.⁶³⁾ 이러한 상대방 언어에 대한 배려는 교육의 평등화와 대중화를 위해 특히 고려해야 할 문제이다.

일곱째, 붓다는 탐구학습과 자력에 의한 교육을 장려하였다. 붓다는 ‘자신은 길을 가르쳐 줄 뿐이며 그 가르침을 따라 목적지에 가고 가지 않고는 가는 자의 문제’⁶⁴⁾ 라고 하였다. 붓다는 자기 교육은 결국 자신의 문제임을 알려주었다. 자신을 마지막 귀의처(歸依處)로 삼아야 한다는 것은 학습의 궁극적 주체가 자기 자신임을 일깨워 주는 것이다.

붓다의 교육은 단순히 이론적 지식을 전달하는 ‘채워주는 교육’보다는 학습자의 잠재적 소양을 계발시키려는 ‘이끌어 내주는 교육’의 모범이 되었다. 붓다가 인류의 큰 스승이 될 수 있었던 것은 무엇보다도 그의 교육방법의 수승함에 있었다. 적절한 방편시설과 맥락적 교수법에서 보여주는 다양한 교육 능력이 붓다를 위대한 교육자의 한 전형이 되게 하였던 것이다.

60) 『大方廣佛華嚴經』(大正藏 9), P.769a.

61) 天台는 外護, 同行, 教授를 선지식의 3요소로 들고 있다. 『마하지관』(大正藏 46), p.43ab.

62) 藤田清, 『카운슬링 불교』, 김용택 역(서울: 시공사, 1999), 94-97쪽.

63) Yong Pyo Kim, *Hermeneutics of the Scriptural Word in the Prajna-Madhyamika System* (Ph D. Dissertation, Temple University, 1992), pp.204-205. 『彌沙塞部和醯五分律』 卷26 (大正藏 22), p.174b, 『四分律』 卷52(大正藏 22), p.955a. 『十誦律』 卷 38(大正藏23), p.274a 등 참조.

64) 『中阿含經』 卷 35 (大正藏 1), pp.652c-653a.

참고문헌

『根本說一切有部毘奈耶雜事』(大正藏 24)

『大智度論』(大正藏 25)

『大般涅槃經』(大正藏 12)

『彌沙塞部和醯五分律』(大正藏22)

『마하지관』(大正藏 46),

『佛所行讚』(大正藏 4)

『四分律』(大正藏 22)

『十誦律』(大正藏 23)

『阿毘達磨俱舍論』(大正藏 29)

『阿毘達磨大毘婆沙論』(大正藏27)

『雜阿含經』(大正藏 2)

『增壹阿含經』(大正藏 2)

『長阿含經』(大正藏 1)

『南傳大藏經』

『中論』(大正藏 30)

『中阿含經』(大正藏 1)

『天台四教義』(大正藏 46)

『牧牛子修心訣』(韓國佛教全書 4)

김병옥 외, 『교육원리』, 집문당, 1989

김용표, 「불교적 인격교육의 이념과 방법」, 『종교교육학 연구』 2, 1996

김용표, 『불교와 종교철학』, 동국대 출판부, 2002

藤田清, 김용택 역, 『카운세링 불교』, 시공사, 1999

木村泰賢, 『原始佛教思想論』, 경서원, 1992

朴先榮, 「釋尊の基本的な教育思想試論 - 傳道宣言を中心して - 」, 『水谷幸正先生古稀 記念
論集 佛教教化研究』, 京都: 水谷幸正先生古稀記念會, 平成10

박선영, 「불교와 부모의 자녀교육」, 『한국불교학』 18, 1993

박선영, 『불교와 교육』, 학지사, 2006

朴先榮, 『불교의 교육사상』, 동화출판공사, 1981

손승남, 『교육해석학』, 교육과학사, 2001

신세호, 「학습지도의 과제와 학습개별화의 필요성」, 『학습개별화의 원리와 실제』, 서울특
별시 교육연구원, 1989

이종숙 외, 『교육방법론』, 학이당, 2006

諦觀, 이영자 역해, 『天台四教義』, 경서원, 1992

- 최봉수, 「원시불교 교육의 방법론적 이념으로서의 漸敎性에 대한 연구」, 『종교교육연구』 1, 1995
- 칼 야스퍼스 저, 황필호 옮김, 『소크라테스, 공자, 석가, 예수 모하메드』, 강남대출판부, 2004
- 홍정식, 『불교입문』, 신흥출판사, 1979
- Barua, Dipak Kumar, An Analytical Study of Four Nikāyas. Calcutta: Munshiram Manaharlal, 2003
- Candrakīrti, Mādhyamakavṛtti-Prasannapadā, English tr. M. Sprung, Lucid Exposition of the Middle Way, Boulder: Prajna Press, 1979
- Kim, Yong Pyo Hermeneutics of the Scriptural Word in the Prajna-Madhyamika System, Ph D. Dissertation, Temple University, 1992
- Rogers, Carl R, Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications, and Theory, Boston: Houghton Mifflin Company, 1995
- Schleiermacher, Friedrich, Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts, ed. Heinze Kimmerle, tr. James Dukke & Jack Forstman. Missoula, Mont: Scholar Press, 1977
- Stoesz, Willis, "The Buddha as Teacher", Journal of the American Academy of Religion 42/2, 1978
- Tilakaratne, Asanga, "Some Key Aspects of the Buddhist Philosophy of Education", Proceedings of the BK21 Project Conference. Dongguk University: Buddhist Studies in a Global Age, 2007

원고접수: 2007년 10월 20일 1차심사: 11월 8일 게재승인일: 11월 28일

연구자 소개: 김용표

① 전공: 종교학, 불교학, 종교교육학 / 소속: 동국대학교 불교학과 교수

② 관심영역: 불교교육학, 불교경전해석학, 비교종교학

③ 주요논저: 『불교와 종교철학』, 『경전으로 본 세계종교』 (공저4), 『한국종교와 인격교육』 (공저4)

④ E-mail: sunyata@dongguk.edu

Abstract

A Dynamic Relationship between Ultimate Truth and Methods in the Buddha's Educational System

Kim, Yong-Pyo
Professor of Dongguk University

The present paper examines the Buddha's teaching principles and methods, with intention to highlight the contemporary relevance of his educational approach. The reason why the Buddha is hailed as a great teacher (*satthā*), in both the historical and contemporary context, is founded in his excellent educational methodology. The essential principle underlying his methods is the necessity for direct, experiential learning, a principle he modelled par excellence throughout his own life journey. The Buddha's teaching methods are dynamic and co-relational, in the sense that his delivery is contextualized in order to speak directly to the divergent levels of understanding and interest among his audience. Firstly, his teaching points directly to present circumstances and conditions rather than metaphysical speculations or discussions about an idealized life in the hereafter. Secondly, the Buddha categorically rejected all authoritarian and dogmatic thought. Nor did he 'toady' to rank and title. Rather, he viewed himself as a friend and guide in the sense of *kalyāṇa-mitra* (善知識) meaning 'a good and virtuous teacher'. Thirdly, his method of teaching was to present a systematic and gradual approach to learning, starting with the foundational supports and gradually proceeding to more profound philosophical concepts, and this doctrinal teaching was supported experientially with a gradual introduction of new religious understanding and practices. Fourthly, the Buddha corrected people's wrong understanding and prejudices by employing a direct question and answer method; again, the level of conceptual difficulty was carefully pitched according to a person's intellectual and spiritual capacity. In this manner he was able to skillfully support people in converting (回心) ignorant mind to right understanding. Fifthly, the Buddha stressed that all progress is contingent on one's own abilities and efforts in investigating and applying the teachings. He strongly warned against blind acceptance of any external teachings, even his own! Always, he encouraged us to seek verification in our own experience, and to recognize that we ourselves are the direct focus for learning - being the laboratory, the experiment and the result. And he emphasized the absolute necessity for this experiential approach in developing one's own potential, rather than a reliance on theoretical understanding.

Key words : the Buddha, educational method, contextual teaching, skillful means, *Kalyāṇa-mitra*.